

ПУТЬ В СТРУКТУРАХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

© 2004

С.А. Смирнов

После Освенцима и ГУЛАГа

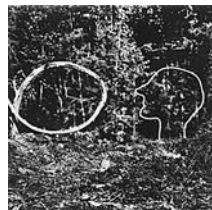
Мы все играли в детстве в песочнице. Берешь формочку, накладываешь ее на грудку сырого песка и получаешь оформленное изделие. Играющий чувствует себя Богом, Демиургом. Его формотворчеству подвластен любой материал.

Клиширование форм перерастает в привычную практику, в жизненный сценарий поведения: человек собирает в карманы опыта разные формочки и прикладывает их к сырому материалу жизни. Эти формы в виде идей, идеалов, ценностей, смыслов (того, что Ж.-Ф. Лиотар называл “метанарративами”), то есть идеи разума, целостности, совершенства, духа, прогресса, – все эти идеи опрокидываются на стихию жизни. А эта стихия инертна, она сопротивляется и выделяет слепую энергию. Человек же все пытается оформить мир по своему образу и подобию, забывая, что лепить-то надо себя, и всякий раз заново. И вот демиург начинает своими формочками ломать окружающий мир, создает утопические прожекты, основанные на готовых универсальных идеях и идеалах.

Но идеалы рациональности сгорели в печах Освенцима и были искрошены в порошок машиной ГУЛАГа. Ж.-Ф. Лиотар говорил о ситуации “после Освенцима”, В. Шаламов – об эпохе “после ГУЛАГа”¹. Этой культурной метафорой можно обозначить эпоху конца универсальных предпосылок, на которых строит свою жизнь “человек желания”, возмнивший себя Демиургом. Проект “человека желающего”, как назвал его М. Фуко, был господствующим и базовым последние две тысячи лет, но к концу этого тысячелетия он оказался поставлен под вопрос. Мечта о гармонии, о едином и цельном оказалась обратной стороной террора и тоталитарной власти. Потому что Единым становится некое целое, некие массы. Отдельный человек теряет свою территорию и право иметь ее, право распоряжаться собой как частным лицом.

Но после Освенцима и ГУЛАГа идеалы целостности и совершенства, предустановленной гармонии, господства идей разума и развития полетели ко всем чертям. Все коды и символы сорвались со своих мест. Все ориентиры потеряны, в том числе главный – идеал “человека желания”. Он стал самоубийственным.

В этой ситуации Ф. Гваттари и Ж. Делез говорят о шизофрении толпы и паранойе власти². В первом случае речь идет о том, что все привычные коды и символы, смыслы и значения плывут, срываются со сво-



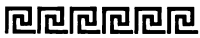
ОТКУДА И КУДА



Смирнов Сергей Алевтинович – доцент кафедры философии Новосибирской государственной академии экономики и управления. Постоянный автор журнала.

¹ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994.

² Капитализм и шизофрения: беседа Катрин Клеман с Жилем Делезом и Феликсом Гваттари // Ad Marginem'93.



ОТКУДА И КУДА



их мест. Нарастает процесс шизофрении человека, расщепления сознания толпы. Во втором случае – о том, что власть со всеми своими институтами стремится сохранить свое место, то есть контроль над ситуацией, но у нее ничего не получается. И одержимая манией контроля, власть переживает паранойю.

Проблема усугубляется изменением самой природы власти. Происходит сдвиг власти в сторону более изощренных методов манипулирования и контроля: от оружия и денег она переходит к контролю с помощью “символического и информационного капитала” (П. Бурдьё). Отдельный человек становится частью, функциональным местом в мировой информационной паутине-сети.

Таким образом, образование человека, которое начинается с экзистенциального самоопределения и вопрошания по отношению к самому себе – и тем самым преодоления мертвых форм-идей прошлого опыта, – это образование остается открытой проблемой. Она не поддается решению. Где же выход?

А выход возможен внутри самой тенденции сдвига. В эпоху критомикенской культуры внутри самой модели, внутри социокода, как писал М.К. Петров, произошел сдвиг: корабль царя Миноса породил новый социокод, новый тип европейского мышления. Так и здесь. Сама тенденция к информационному обществу таит в себе движение в сторону личности, в сторону проблематизации человека желания. Все большее усложнение этого главного инструмента – человека, все большее смещение акцента с объема знаний к их качеству, к необходимости управлять знанием, овладевать им, инвентаризировать его и хранить – все это усложняет манипулирование человеком. Одновременно, попадая в ситуацию “после Освенцима”, мы переживаем проблематизацию всего проекта “человека желания”. Особенно сильно она переживается в обществах переходного периода. В наших условиях поставлен под вопрос не просто проект человека, но и вся среда человечности, в которой он обитает. Под вопрос поставлены сами структуры повседневности.

Структуры повседневности

Когда муку просеивают сквозь сито, на сетке остается мука. Встряхнешь сито, и мука стряхивается с сетки, собирается в кучку. Если угодно, это пример сдвига. Сотрясаются структуры повседневности, и все срывается со своих мест. И человеческий материал собирается в кучу, в толпу, то есть в массу, лишённую корней.

Когда в эпохи инновационных сдвигов рушатся структуры повседневности, слышится рык толпы. Толпа с ее энергией – это взбесившаяся повседневность. В одном месте в одно время собираются большие массы народа, и в них аккумулируется гигантская энергия. Она разряжается на объекте, против которого направлена. Толпа не думает о сдвиге, она ищет врага, который сорвал ее с насиженного места, и персонализирует в нем все свои беды. Причины сдвига видятся не в том, что это цивилизационный сдвиг, а в чых-то кознях.

Энергия срыва слепа, беспощадна и разрушительна. Она сметает все, в том числе укорененный в веках проект человека желания. Проблематизируются все базовые представления, идеи и идеалы. Ставится под вопрос то, что обычно являлось корневым и стержневым при всех режимах и революциях: структуры повседневности, которые всегда спасали и сохраняли человека: ведь “устойчивость структур повседневности есть одно из оснований идентичности образа жизни как такового”³.

³ Генисаретский О.И. Еще раз о средовом проектировании и проектности культуры // Кентавр. 1996. № 2. С. 27.

Но что такое структуры повседневности? У ряда авторов это понятие стоит в одном ряду с такими, как образ жизни, обыденность, стиль жизни⁴. У Вальденфельса обыденность, обыденная жизнь (Alltag) и повседневность (Alltaglichkeit) подчас взаимозаменяемы и синонимичны. Я полагаю, что эта синонимичность относится к числу тех культурных стереотипов, которыми одинаково страдает как элитарное, так и массовое сознание. И то, и другое полагает, что есть некие образцы культуры, которые существуют для избранных и доступ к которым ограничен. И есть некая отдельная обыденность, повседневность для простых смертных.

Но возможен и иной взгляд.

Понятие образа жизни в советской литературе в свое время было сильно идеологизировано (типа “советский образ жизни”) и собственно понятием так и не стало. Но за ним стоит некое обобщенное представление о том, как живут те или иные группы, что они едят, пьют, как одеваются, какие у них привычки и предпочтения, что любят и ненавидят. При этом в образе жизни можно выделить две стороны: то, что называется *уровнем жизни* (что едят, пьют, покупают, то есть сколько всего потребляют), и *стиль жизни* (как живут: нравы, обычаи, предпочтения).

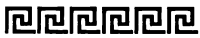
Обыденность – это категория, используемая для описания явлений бытовой, будничной жизни: быта, ежедневных хлопот и суеты людей по обеспечению своего физического ежедневного существования. С нею связаны и такие явления, как обыденное сознание, обыденная культура. Это то, чем занят человек каждый день в связи с необходимостью поддерживать свою физическую жизнь.

Что же касается структур повседневности, то они нагружены дополнительными смыслами, сохраняя при этом смыслы и образа жизни, и обыденности. Структуры повседневности – это то, что встроено в обыденность, но без чего человек не живет ни дня, что составляет каркас, стержень его человечности. Структуры повседневности касаются того, как устроен и укоренен человек в бытии, это его “у-клад”, “с-клад” жизни, собственно то, что древние греки называли “этосом”. Этос – это нрав, обычай, характер, душевный склад, образ мыслей (то же, что и позднее французское *mentalité*). В этом с-кладе и у-кладе пестуется, лепится остов личности, его жизненный каркас. Это корневая система человека. Быт, обыденность и образ жизни могут смываться во времена цивилизационных сдвигов. А структуры повседневности прорастают в самые глубинные пласты жизни и не уничтожаются даже во время войн и революций.

В этом смысле структуры повседневности – последний оплот во времена кризисов и сдвигов. Если и они дают трещину, тогда, действительно, сам человек с его укорененным способом бытия ставится под большой вопрос. Тогда, действительно, выжигаются устои старой жизни, и нужны века, чтобы проросли ростки новых структур повседневности.

Таким образом, это способ обитания человека, его ойкумена, та его среда, без которой он и не живет вовсе, которая не вне его, как нечто объективное, а сплетена с ним как его продолжение, его органическая часть. У этой среды свои пределы и свое устройство. В ней есть свои закоулки, тропинки, дорожки, потайные места, сугубо ему известные тайны и способы их разгадывания. В этой ойкумене человек отлеживается в годину испытаний. В этих структурах он отлаживает постоянно повторяющиеся действия, становящиеся сценариями жизни, и сценарии эти затем воспроизводят сами структуры и нарушаются только со смертью человека как рода, как данного проекта.

⁴ См.: Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социологос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.



ОТКУДА И КУДА



Структуры повседневности, таким образом, – это одушевленная и одухотворенная обыденность. Это тот уклад, не в котором, а с которым мы живем. Через него становимся и укореняемся, а не просто спим, едим, носим одежду. Это обязательно паутина смыслов, в которых мы обитаем как любимые и любящие существа, в которой проходит большая часть нашей жизни. Это Дом Бытия, больший, чем просто язык (как у М. Хайдеггера). Здесь места все названы, поименованы, населены живыми голосами.

В таком контексте яснее становится, что такое образ жизни, чем он содержательно отличается от структур повседневности. К примеру, у божже или люмпена есть свой вполне определенный образ жизни. Но они оторваны от структур повседневности, сорваны со смысловых жизненных мест, как дверь с петель. Поэтому они становятся сырьем, материалом для выделения черной энергии разрушения в руках вождей. Поэтому они моментально переживают деградацию личности.

При таком понимании структур повседневности становится ясно, что они не противостоят некоей элитарной культуре, искусству, науке. Последние как раз вырастают из структур повседневности и прорастают в них. Но они бывают по-разному устроены в разных эпохах. Грубо говоря, сито этих структур бывает разной величины, разной сложности и конфигурации.

Важно, что структуры повседневности не строятся искусственно. И нет для них готовых эталонов и норм. А стало быть, нет и экспертов и экспертиз, и нет проектировщиков, которые могли бы их спроектировать и построить. Структуры повседневности вообще не строятся. Они обживаются. Жизненный мир обживается и обогащается теми культурными формами, которые естественным образом встраиваются в инфраструктуру и метаморфозы этоса.

Б. Вальденфельс отмечает, что «“оповседневнивание” (термин М. Вебера) означает воплощение и усвоение того, что входит в плоть и кровь человека, то, что никак не может быть заменено искусственными методами»⁵. Он же изобрел изящный художественный язык для описания феноменов повседневности, прибегая к большой культурной метафоре алхимии. Как алхимик плавит в котле некий золотой философский камень, так и структуры повседневности плавятся, переплавляются, переливаются. Это “изменчивая, варьируемая рациональность. Структуры повседневности – пливучи, пластичны”. В итоге Б. Вальденфельс преодолевает отождествление повседневности и обыденности: “повседневность только тогда сохраняет или даже приобретает силу сопротивления против нажима упорядоченной рациональности, когда она сама становится большим, чем просто повседневная жизнь, то есть когда она сама себя превосходит. Это превосходство над собой возможно, пока повседневное сохраняет свою обратную сторону – внеповседневное. Обратная сторона не означает чего-то целого или более высокого, а означает переливающееся красками иное, которое нельзя подчинить даже с помощью экспертов чистого теоретического, практического или технического разума, которые мнят себя выше всех закоулков повседневности”⁶.

Иначе говоря, структуры повседневности выдерживают инновационный сдвиг лишь в случае естественного роста новых структур повседневности – как в живом организме отмирают старые клетки и рождаются новые, и в течение определенного времени весь организм фактически обновляется целиком.

⁵ См.: Вальденфельс Б. Указ. соч. С. 46. ...Но одновременно содержат в себе зиждательную силу того, из чего состоят устои человека. Это именно “плавильный тигль рациональности”, как говорит Б. Вальденфельс, печь, большой котел, в котором варятся и формируются культурные формы и смыслы.
⁶ См.: Вальденфельс Б. Цит. соч. С. 49–50.

В ситуации инновационного сдвига, образования архитектурного плавяна культуры, целые пласты структур повседневности сдвигаются и отмирают, отпадают от тела культуры, оставляя безжизненный скелет брошенных культурных форм, и некоторое время труп смердит и гниет, источая яды.

В настоящее время выжигаются и отпадают те структуры повседневности, которые нарастали на потреблении натурального ресурса и обеспечивали жизнедеятельность “человека желания”. Вся среда, включая и самого человека, превратилась за последние две тысячи лет в топливо. А поскольку когда-то она должна была закончиться, то ресурс воспроизводства иссяк. И главный источник, человек желания, это понял. Но лишь тогда, когда в качестве топлива стал брать части его собственного тела, когда он стал выжигать свою собственную жизненную территорию, то есть попал в ситуацию Холокоста, ВСЕСОЖЖЕНИЯ, в ситуацию “после Освенцима”.

В поисках метода

Так случилось, что исходное онтологическое желание стать, быть у человека трансформировалось в метод, а последний – в метод познания, в его гносеологическую версию (или ее варианты – метод освоения, овладения, развития, подавления, порабощения, уничтожения).

Согласно одной из версий этимологии слова “метод”, это составное слово, состоящее из “*мета*” и “*одос*”. Первое означает: 1) между, среди, с; 2) сообща, вместе с кем-либо; 3) после, за; 4) промежуток в пространстве; 5) переход из одного места в другое, перемещение. Второе – дорога, путь, улица, в широком смысле – способ, средство. Другая существующая версия тоже связана с представлением о пути, но первая более явно выделяет некий запредельный и промежуточный смысл в ситуации того, кто этот Путь проделывает, кто ставит себе метод. Приставка “*мета*” уж означает некий сдвиг, попадание в промежуток, в пограничье, за видимые пределы. Мета – это явный вектор, указывающий путнику Путь, наставляющий его на Путь. А сам путь как-то при этом организован, устроен, как-то осуществляется, проделывается.

Человек-путник совершает свой путь, проделывает некое движение, он в процессе, в течении. Это первый смысл метода.

Второе. Сам этот путь имеет какую-то форму, он как-то структурирован.

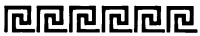
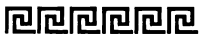
И третье. Путник этот свой Путь как-то организует, то есть рефлектирует свое прохождение.

Итак, “*мета-одос*” есть рефлексивное устройство, организующее путь тому, кто его совершает. Тем самым предметом отношения путника является его собственный путь, организация этого пути, а не среда сама по себе, не окружающие объекты, находящиеся по сторонам от дороги.

Рано или поздно возникает культурная необходимость осмыслить метод. Тогда возникает некая “*логия метода*” – собственно методология, учение об организации пространств переходов от одного этапа к другому и от действия путника, его шага – к осмыслению действия.

И.Г. Алексеев добавляет, что Путь этот, то есть совокупность переходов, по определению коллективен, он распределен между людьми. Люди – коллективный путник. Со-организация коллективно организующего мышления (в отличие от организации отдельных людей) – это методологическая установка, которой мы обязаны XX веку⁷.

⁷ См.: Алексеев И.Г. Конструктивно-инновационный смысл методологии // Кентавр. 1996. № 2. С. 24.



Мы несколько забежали вперед, сразу в XX век и сразу в современную методологическую проблематику в версии СМД-методологии Г.П. Щедровицкого и его последователей. В ней проблематика метода была разработана наиболее полно. Одновременно понятие метода в данной версии получило наиболее экспансионистское толкование – как освоение и захват внешнего объекта, включение его в территорию действующего субъекта. Это представление о захвате, о выбросе самого субъекта, как некоей петли, вовне и втягивании в ее территорию захваченной добычи, наиболее полно воплотилось в представлении о проекте, или о методе проектирования. Собственно, латинское слово *projicere* и означает “бросать”, “выбрасывать вперед”. *Проект* является близким родственником и наследником *метода познания*, продолжая ту же идеологию освоения и овладения субъектом действия – окружающего мира. Этот мир должен быть познан, то есть исследован, спроектирован, захвачен как объект и использован в качестве топлива, материала для выделения энергии, чтобы строителю, субъекту познания, жилось в освоенном мире тепло и уютно. Эта идеология переделывания мира, его обуздания, победы над ним, была явно выражена в СМД-методологии и в итоге одержала верх.

Но вдвойне примечательно, что именно в среде методологов родилось понимание ограниченности проектного метода и самой идеологии переделывания мира. К примеру, Л.М. Карнозова пишет: “Я не хочу переделывать мир”. Я понимаю – говорит она, – задачу методологии по-другому: возделывать мир мышлением. Методолог отвечает не за то, чтобы мир переделывать, а за то, чтобы в мире было мышление. То есть это не столько то, что методолог делает, сколько то, в чем смысл того, что он делает. И через это возделывание мира мышлением, добавляет Л.М. Карнозова, я делаю его многомирным⁸.

Итак, не переделка мира, а возделывание его мышлением через простраивание каналов в пространстве мышления и деятельности. Это уже иное рамочное представление о задаче методологии, то есть логики метода, или способ простраивания Пути.

Забегая вперед, скажу, что собственно мышление есть такая же страсть человека, как любовь, ненависть и страх. Является ли мышление в этом смысле формой спасения падшего, то есть заплутавшего путника, – это большой вопрос. Не является ли и мышление той всепожирающей страстью, от которой человеку суждено искать спасение и исцеление? Но тогда с помощью чего ему спастись? Иначе говоря, с помощью какого способа, а точнее, какого метода? Каков путь и как его нужно обустраивать, если не через мышление? Мы возвращаемся к проблеме метода, точнее к проблеме рамочного представления о методе как о Пути и способе передвижения по Пути.

Попробуем оглянуться назад, к тем началам, из которых произрастает современная методология, к именам, вошедшим в учебники, к прецедентам чистого мышления – то есть, к собственно образцам европейского рационализма.

Итак, метод по Р. Декарту.

Привычно считать, что метод по Декарту – это, фактически, его известные четыре правила, содержащиеся в “Рассуждении о методе”. Они сводятся к отказу от признания за истину того, что не очевидно, того, в чем хоть раз субъект испытал малейшее сомнение. В принципе, очевидность и полнота описания объекта, последовательность рассуждений и логическая выверенность выводов, тщательность аргументов и доводов в доказательстве – все это и воплощается в одной максиме

⁸ См.: Карнозова Л.М. По направлению к смыслу: ситуативный и культурно-исторический смысл методологической работы // Вопр. методологии. 1994. № 1–2.

Декарта: подвергай все сомнению. И в этом же “Рассуждении” Декарт демонстрирует действие этой максимы–принципа, кратко показав ход суждений, позднее развернутый им в “Медитациях”.

Я же полагаю, что собственно метод Декарта состоит не в этой максиме сомнения. Методом Декарта, то есть способом развертывания Пути, пути мысли субъекта этой мысли, становится то рефлексивно-медитативное путешествие, которое он продемонстрировал в “Медитациях”. По мере развертывания этого Пути шаг за шагом выстраивается и история самого автора Медитаций, путника, героя путешествия – Рене Декарта.

Сидя у камина, закутавшись в плед, Декарт продельвает шаг за шагом свой Путь, начиная с фиксации и анализа простых ощущений и сновидений и кончая чистым умозрением идеи Бога, фиксируя и проблематизируя предмет своей рефлексии. В конце концов он доходит до необходимости принять чистую идею Бога как онтологическую идею, которая единственная в своем роде является очевидной и совершенной. История субъекта выстраивается как история субъекта мысли, или рефлексивное путешествие, от которого остаются знаки–следы в виде текста “Медитаций” – как заметы и стигматы Пути, как знаки–знамения.

По большому счету, Декарта интересует лишь он сам как “вещь мыслящая”, постигающая силой своей мысли онтологическую идею Бога. В этом смысле он прежде всего совершает путешествие к самому себе, заботится о себе, оттачивая свой арсенал медитативных средств.

Он писал в “Рассуждении о методе”: “После того, как я употребил несколько лет на изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать путь, которым я *должен следовать*⁹. В другом месте он говорит еще более жестко: “мое намерение никогда не простиралось дальше того, чтобы преобразовать мои собственные мысли и строить на участке, целиком мне принадлежащем”¹⁰.

Надо помнить, что Р. Декарт сам много путешествовал по Европе, постоянно менял места проживания, будто скрывался, живя по своему любимому изречению: “Хорошо прожил тот, кто хорошо утаился”. Это путешествие и утаивание от посторонних глаз становится сценарием его жизни и собственно сутью его метода. Его Путь так и устроен – как рефлексивно-медитативное путешествие, как постоянное убежание мысли и тела, передвижение себя с одного места на другое – все дальше и дальше, вплоть до метафизических пределов – точнее, дальше и дальше к себе. Декарта интересует не мир, не его завоевание и преобразование, а он сам и отношение его с Богом.

В. Подорога, кстати, писал, что это избегание связано с тем, что Декарт был посвященным. Согласно этому посвящению, он должен был следовать следующим максимам:

– не иметь ничего, что бы привязывало тебя к одному месту проживания, быту, семье, вещам и даже книгам;

– избегать светской жизни и любых случайных знакомств, если они не вынуждены жизненной необходимостью;

– стараться скрывать свое имя и скрываться самому, как если бы великое философское открытие не могло зависеть от имени того, кто его сделал; скрываться, так как призвание не есть то, что принадлежит тому, кто призван (избран, посвящен), а Тому, кто избрал, а значит призвал к Истине”¹¹.

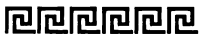
“Все эти морально-поведенческие максимы Декарта – считает В. Подорога, – устанавливаются на основании не какой-то жизненной

⁹ Декарт Р. Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 256.

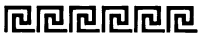
¹⁰ Там же. С. 258.

¹¹ Подорога В.

Страсть к свету. Антропология совершенного (материалы к исследованию философии Р.Декарта) // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Валент, 1997. С. 143.



ОТКУДА И КУДА



стратегии, а скорее из оснований его МЕТОДА... МЕТОД – нечто большее, чем только один из способов мыслить, он учит существованию-в-мысли¹². Это такое существование, которое требует признать мир чувственный, обыденный – обманкой. Это существование “вещи мыслящей”, существование в медитации. И “Медитации” есть путеводитель по лабиринту–возвращению в мир мышления.

Теперь немного о методе по И. Канту.

Собственно критический метод Канта в его рамочном смысле, в его пафосе, мало чем отличается от метода, то есть представления о Пути, у Декарта. Кант также исходил из некоей нравственной максимы, которая становится принципом всеобщего законодательства личности и воплощается в тезисе: “Имей мужество пользоваться собственным умом”. В стремлении к автономному мышлению человек достигает совершенлетия и тем самым осуществляет собственное Просвещение.

Но если подходить к вопросу понятийно, то Кант, в отличие от Декарта, не распространял рефлексии до метафизических пределов, а ставил ей границы. Собственно, так и можно назвать метод И. Канта: он ставил границы, ставил рамки (в отличие от рефлексивного путешествия Декарта). Метод Канта – ставить рамки человеческого разуму, обозначать его пределы, пределы тех человеческих способностей, которые обсуждались как главные вопросы в той или иной “Критике”.

В первой, “Критике чистого разума”, И. Кант ставит рамки познавательной способности, отвечая на вопрос “Что я могу знать?”.

Во второй, “Критике практического разума” – рамки “способности желания”, которая отвечает на вопрос “Что я должен делать?”.

В третьей, “Критике способности суждения”, Кант ставит рамки способности суждения и пытается ею соединить первые две “Критики” и, соответственно, два мира: мир природы и мир свободы.

В целом же Кант ставит рамки метафизике, обозначая их в пределах основного вопроса своей антропологии – “Что такое человек?” и сводя первые три вопроса к этому последнему.

Главным вопросом философии Кант считает вопрос: Что такое человек как метафизическое существо, способное осуществлять постоянный транзит из мира природы в мир свободы через мир особой практики суждения (суждения об органической и эстетической целесообразности)? Человек, субъект мышления, ставит рамки и передвигает их. Но не выходит за их пределы, а умеет их соотносить, не путая рамки мира природы и мира свободы. Рамки ставятся самим субъектом мышления через практику этого мышления. В этой установке рамок и состоит кантовский метод, метод самостроительства человека, обустройства его Пути. А все остановки и переходы суть знаки-символы этого Пути.

Таким образом, понятие “метод” явно шире своих логической и гносеологической версий.

Теперь снова вернемся к современной ситуации в методологии. Как говорил Г.П. Щедровицкий, в 50-х годах, когда зарождалась вся послевоенная отечественная философия, стоял, фактически, один вопрос: Где же существует человек и что он есть такое?¹³ И Георгий Петрович по-своему отвечал на этот антропологический вопрос: люди живут не в мире природы, не в мире объектов, даже не в мире социальных отношений. Каждый человек строит пространство мышления и деятельности и в нем живет. Нужно строить свой идеальный мир и в нем жить¹⁴. В этом смысле СМД-методология строилась исходя из глубинных мировоззренческих и социальных посылок, а метод понимался как рамоч-

¹² Там же.

¹³ См.: Щедровицкий Г.П. Философия у нас есть // Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. М., 1997.

¹⁴ Там же. С. 10.

ное представление о мире, устроенном по законам мышления и деятельности.

Сам Г.П. Щедровицкий говорил, что ему больше нравится гегелевское понимание метода: метод есть форма самодвижения содержания. Но это, говорил он, метафизика. А вот самой логики метода нет ни у нас, ни в зарубежной литературе.

Тем не менее, представление о методе у Г.П. Щедровицкого лежало сугубо в русле классической традиции Декарта и Канта: метод как собственно Путь и его обустройство, которое осуществляется прежде всего через практику собственной выделки и конструирования своего мышления и своей личности. Я себя всего сам сконструировал, – утверждал он в устных разговорах. Георгий Петрович при этом высказывал простую мысль: назначение методологической работы заключается в том, чтобы развивать деятельность, трансформировать деятельность¹⁵. Но трансформация начинается с самого субъекта мышления.

Вот чего не понимают те, кто называет себя последователями деятельностного подхода. В основе самой методологии лежит поиск человеком себя, его самостроительство, то, что называется автопозисом. Не зря Г.П. Щедровицкий говорил в конце жизни, что он есть гипостаза мышления, его сосуд.

Отмечу, что мировоззренческая установка Г.П. Щедровицкого проявлялась прежде всего в самом стержне методологии – в деятельностном подходе, суть которого он сам и сформулировал: “наши представления об объекте, да и сам объект как особая организованность, задаются и определяются не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности. И именно в этом переводе нашего внимания и наших интересов с объекта как такового на средства и методы нашей собственной мыследеятельности, творящей объекты и представления о них, и состоит суть деятельностного подхода”¹⁶.

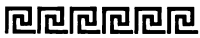
Сам Г.П. Щедровицкий, таким образом, понимал методологию не узко проектно, не узко технологически. Смысл деятельностного подхода (то есть собственно метода), в отличие от подхода натуралистического, он видел в постоянном превращении самого себя *в ресурс, в выделяющийся из самого себя некоего нового, становящегося субъекта*. Это больше экзистенциальная проблема, нежели узко логическая или гносеологическая, как привыкли считать адепты методологии науки. Это более похоже на личностное самоопределение, нежели просто на установку пределов, границ методологии. Последняя для Г.П. Щедровицкого – суть мышление, обустраивающее многообразие мира через обустройство себя, субъекта Пути.

Но на практике получилось иначе. Суть и смысл метода были сведены к искусственно-техническим процедурам и воплотилась в наиболее полном виде в методе проектирования.

Всю проблематичность и ограниченность, чреватость метода проектирования в современных условиях понимают и последователи Г.П. Щедровицкого. К примеру, С.В. Попов говорит: Мы находимся в исторической ситуации, в которой нет единственных, единичных носителей идей и проектов. В ситуации, когда существует много проектов и программ, мышление проблематизирует сам метод, саму технику проектирования. Тогда либо надо строить мегапроект, который задавит мелкие проекты, либо этого просто нельзя сделать. А сейчас нельзя, невозможно: ресурсы исчерпаны, да и нет такого демиурга, творца с Мегапроектом – таковым является Бог. Но тогда нужны новые техники

¹⁵ См.: Зинченко А.П. Читая Г.П. Щедровицкого // *Вопр. методологии*. 1998. № 1–2. С. 14.

¹⁶ Щедровицкий Г.П. Смысл оппозиции натуралистического и системодейственного подходов // Щедровицкий Г.П. *Избранные труды*. М.: Школа культурной политики, 1995. С. 154.



ОТКУДА И КУДА



и средства. В такой исторической ситуации проекты и программы становятся частью другой стратегии, частным инструментом. Эту другую стратегию можно назвать социальной или политической инженерией. В данной стратегии ведущим становится не понятие проекта и его реализации, а категория становления общественных систем и понятие участия в становлении¹⁷.

С.В. Попов говорит по-другому, чем мы, но о том же. Ресурсный кризис и трещины в структурах повседневности просто не позволяют в настоящее время продолжать строить приоритеты на методе проектирования как на базовом методе в деятельности человека.

О.И. Генисаретский с присущей ему иронией замечает: “Методология, потеряв по дороге в светлое будущее метод и другие методологические ценности (то есть потеряли сам Путь и способ Пути! – С.С.), находится сейчас в каком-то подвешенном состоянии, рискуя утратить присущую ей... типичу рациональности. А методология без рефлексивно выраженной рациональности и критериев ее – это уж и вовсе не методология, а форменное бесчинство”¹⁸.

В ситуации онтологического и ресурсного кризиса, о которой я говорил выше, когда дали трещину сами структуры повседневности, стали проблематичны все привычные искусственные средства и приемы. Тем более ограничены в этой ситуации возможности проектного метода (всеобщее увлечение которым О.И. Генисаретский назвал “проектным тоталитаризмом”). Он ограничен изнутри, поскольку в основание всякого проекта кладется образец, состоявшийся в культуре и ограниченный горизонтом той культуры, в котором он описан и положен как образец. Тем более это относится к базовым онтологическим идеям, которые всегда закладывались в основание стратегического проектирования – таким, как идея Человека и идея Природы. Но именно они-то в настоящее время поставлены под вопрос. Проект человека перестал работать, поскольку этот человек исчерпал самого себя и свой собственный способ бытия. Он не может быть положен в основание Проекта бытия: это чревато самоубийством.

Где выход? Или, иначе, каков метод? В контексте всего сказанного выход не может выглядеть как поиск нового инструмента как готового средства, лежащего на верстаке у методолога. Речь идет не о новом инструменте, а новом Методе, то есть новом Пути, понимаемом как Путь самого субъекта поиска – как его, субъекта, нескончаемый опыт строительства, или автопоэзис.

Автопоэзис

Ключевая тема нашего разговора – проблематичность “человека желая”, чей проект был положен в основу понимания *рамки-идеи* человека вообще, человека как онтологической идеи, как *quinta essentia*. Человеческое в человеке, его квинтэссенция рождается в результате кристаллизации жизненного материала из структур повседневности, когда конденсируются, сгущаются культурные формы и из них уже формируется, лепится некий парадигмальный образ, базовый проект человека, воспроизводящийся затем в опыте многих поколений. Вот это плавление образа человека О.И. Генисаретский назвал процессом “антропологического синтеза”¹⁹. Культура собирается, складывается вокруг праобраза человека, антропологического прототипа, составляющего скрытое и никогда не выраженное содержание событий и состояний сознания/поведения²⁰.

¹⁷ Попов С.В. В чем я вижу сегодняшнюю ситуацию и проблему методологии? // Вопр. методологии. 1998. № 1–2.

¹⁸ Генисаретский О.И. Методология после метода // Метод: вчера и сегодня. Материалы I Методологического конгресса. 20-21.03.1994. М., 1995. С. 3.

¹⁹ См: Генисаретский О.И. *Yamal Stream*. Заметки к гуманитарному симпозиуму “Открытие и сообщаемость культур” // Гуманитарный симпозиум “Открытие и сообщаемость культур”. М.: Институт гуманитарного партнерства “Путь”, 1998. С. 93.

²⁰ Генисаретский О.И. Свидание с историей // Кентавр. 1993. № 2. С. 35.

Так вот, в нынешней ситуации, растянутой на столетия, в ситуации “после Освенцима” и “после ГУЛАГа” происходит слом привычного процесса складывания этого образа. Иссякает главная практика, которая осуществляет контроль за ходом антропологического синтеза – практика автопоэзиса. В эпохи сдвигов ее все меньше. О.И. Генисаретский пишет: “рефлексивной формой антропологического синтеза и производства субъективности является автопоэзис, то есть самопроизводство человеком самого себя”²¹. На проблему автопоэзиса обращали внимание и Ж. Делез и Ф. Гваттари, на которых ссылается О.И. Генисаретский.

Ф. Гваттари так писал о специфике современной ситуации: “Выживанию ... на нашей планете угрожает не только вырождение ткани окружающей среды, но и вырождение ткани социальной солидарности и способов психической жизни, которые следует буквально переизобрести. Переобосновывание политики должно пройти через эти три эстетических измерения, которые определяются тремя экологиями: окружающей, общества и души. Невозможно представить себе отклик на отравление атмосферы и на перегрев планеты, вызванный парниковым эффектом, без изменения сознания, без нового искусства жизни... Единственная приемлемая цель человеческой деятельности – производство субъективности, непрерывно самообогащающей свои отношения с миром. Мероприятия по производству субъективности могут точно так же осуществляться в масштабах мегаполисов, как и в масштабах языковой игры поэта. В постижении истинных пружин этого производства – этих смысловых разрывов, самообосновывающих существование – поэзия может научить нас сегодня большему, чем экономические и гуманитарные науки вместе взятые”²².

Фактически, Гваттари говорит, что человеческий род должен сам себя переобосновать, переначать и переиначить. “В своем психопрактическом опыте человек имеет дело не с субъективностью, данной как целое в себе, а с процессами приобретения автономии и автопоэзии, и тем самым делается возможным переприсвоение средств производства субъективности”²³.

Автопоэзис есть практика самополагания, самообоснования, поскольку “все по-настоящему сотворенное, от живого существа до произведения искусства, способно в силу этого к самополаганию, обладает автопоэтическим характером, по которому его и узнают”²⁴. Я полагаю, что именно ресурс автопоэзиса, всегда помогавший человеку во все времена, в настоящее время перестал работать, поскольку перестал работать базовый проект человека желания. Проблема не в том только, что вслед за смертью Бога настала смерть человека (Бог умер у Ф. Ницше, человек – у М. Фуко), но в том, что проект человека перестал подпитываться базовой практикой автопоэзиса как главной формой контроля за лепкой и воспроизводством образа человека. Эта форма контроля предполагает постоянную проблематизацию ставшего. Отказ от готовой идеи человека, отрывание его живого изделия–пойэмы от ставших, клишированных форм, прилепившихся к нему, – это то, что О.И. Генисаретский назвал “снятием печатей”, освобождением человеческого в человеке от готовых форм–печатей, от кодов, символов, имен²⁵.

Это снятие печатей возможно в некоем экзистенциальном предельном опыте, который Ж. Батай и М. Бланшо, а вслед за ними и М. Фуко называют опытом–пределом (experience–limite). М. Фуко писал, что в феноменологии и экзистенциализме Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра, став-

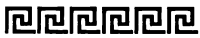
²¹ Генисаретский О.И. Yamal Stream... С. 107.

²² Гваттари Ф. О производстве субъективности // Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л.: ЛГУ, 1981. С. 159–160.

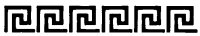
²³ Там же. С. 156.

²⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 21.

²⁵ Генисаретский О.И. Yamal Stream... С. 108.



ОТКУДА И КУДА



ших классикой, речь шла об опыте человека, который уже положен как готовый, заданный, как некий образ основоположника этого опыта²⁶. У него же, как и у Ф. Ницше, Ж. Батая и М. Бланшо, “опыт – это опыт, функция которого в некотором роде – вырывать себя у себя самого, делать так, чтобы субъект был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или своему взрыванию. Это предприятие, которое десубъективизирует”²⁷. Функция этого опыта – “вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть”²⁸.

Ж. Батай писал: “Я называю опытом путешествие на край возможности человека”²⁹.

Этот опыт–предел осуществляется за счет выполнения “техник себя”, как называет их М. Фуко, – техник спасения, заботы о себе, которые осуществляются на самом себе, на своем теле, на душе, мыслях и поведении и через них осуществляется трансформация субъективности, ее переименование³⁰. Забота о себе, “эпимелейя” означает определенный образ действий, которыми субъект изменяет, очищает, преобразует, преображает себя. Субъект, говорит Фуко, должен стремиться “не к тому, чтобы какое-то знание пришло на смену его незнанию, а к тому, чтобы приобрести статус субъекта, которого он никогда не имел до этого”³¹.

Итак, автопоэзис выступает в качестве культурного метода, позволяющего субъекту не просто выживать в ситуации “после Освенцима”, когда рушится этос, но и выделять всего себя заново и выстраивать свою образовательную траекторию в дебрях структур повседневности, выживать в лабиринте этих структур, не теряя нити Ариадны.

Лабиринт – это культурная форма, символ, который сочетает в себе паутину структур повседневности как некую сетку жизненного мира с идеей автопоэзиса, в режиме которого человек проходит свой Путь. Лабиринт ограничивает страсть человека желания (не важно – страсть любви или мышления), смиряет его гордыню, под воздействием которой тот хочет стать Демиургом, подчинять и переделять мир под себя. Лабиринт одновременно выстраивается и как пространство для культурного путешествия человека–Одиссея, и как ловушка для горделивых, потерявших нить Ариадны, переставших осуществлять опыт–предел над самим собой.

В подкрепление сказанного добавим из Ж. Делеза: “Лабиринт не является больше дорогой, где теряются, но путем, которым возвращаются. Лабиринт больше не лабиринт познания и морали, но есть лабиринт жизни и Бытия как живого существа”³².

²⁶ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум; Касталь, 1996. С. 411.

²⁷ Там же. С. 411.

²⁸ Там же. С. 431.

²⁹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiо-та / МИФРИЛ, 1997. С. 23.

³⁰ См.: Фуко М. Воля к истине... С. 432.

³¹ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Вып. 1. С. 285.

³² Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 53.